53e ANNÉE (6e SÉRIE) — N° 11 — 12 MARS 1936

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Une conférencière en Cercle d'études ayant exposé la question du *Droit de grève* comme on le fait habituellement (d'abord essai de conciliation, puis arbitrage, et après seulement, en cas d'échec, grève ou lock-out, pourvu que le motif soit juste et que soient respectées justice et liberté), une auditrice a objecté le texte formel de *Quadragesimo Anno :* « Grève ou lock-out sont interdits ; si les parties ne peuvent se mettre d'accord, c'est l'autorité qui intervient. » A quoi la conférencière a répondu en citant la récente grève de Saint-Chamond conduite par les Syndicats chrétiens.

Qui a raison et qui a tort ?

R. — Votre conférencière n'a pas eu tort de citer la toute récente grève de Saint-Chamond comme un cas concret de grève légitime. Mais que n'a-t-elle eu l'idée d'inviter d'abord son interlocutrice à replacer dans son contexte le passage cité de l'encyclique ! Elle aurait vu que ce texte est descriptif et non prescriptif. Le Pape y présente l'organisation corporative fasciste, qu'il ne nomme d'ailleurs pas, mais désigne trop clairement pour que le moindre doute soit possible : « Récemment, ainsi que nul ne l'ignore, a été inaugurée une organisation syndicale et corporative d'un genre particulier. L'objet même de notre Encyclique nous fait un devoir de la mentionner et de lui consacrer quelques réflexions opportunes. » Suit l'exposé à très larges traits du régime corporatif italien, que termine la phrase en question.

La rédaction de cette page de l'Encyclique était particulièrement délicate en 1931. Les relations entre Quirinal et Vatican étaient des plus tendues : *Quadragesimo Anno* (15 mai) n'a précédé que de six semaines *Non abbiamo bisogno* (29 juin), et si ce dernier document réprouve surtout les violences fascistes contre l'Action catholique italienne, il condamne aussi la *statolâtrie*, corruption païenne de la saine notion de l'Etat [1]. Or, c'est justement de ce point de vue que le régime corporatif italien appelle des réserves, parce qu'il reste trop près de l'Etatisme socialiste ; comment le fascisme n'aurait il rien retenu de ses origines ? Aussi ne peut-on qu'admirer la souveraine équité avec laquelle sont reconnus les avantages du régime et la discrétion parfaite dont sont entourées les nécessaires réserves :

« Pas n'est besoin de beaucoup de réflexion pour découvrir les avantages de l'institution, si sommairement que nous l'ayons décrite : collaboration pacifique des classes, éviction de l'action et des organisations socialistes, influence modératrice d'une magistrature spéciale. Mais pour ne rien omettre en une matière si importante, tenant compte des principes généraux ci-dessus invoqués et de ce que nous ajouterons à l'instant, Nous devons dire cependant qu'à notre connaissance il ne manque pas de personnes qui redoutent que l'Etat ne se substitue à l'initiative privée, au lieu de se limiter à une aide ou à une assistance nécessaire et suffisante. On craint que la nouvelle organisation syndicale et corporative ne revête un caractère exagérément bureaucratique et politique, et que, nonobstant les avantages généraux déjà mentionnés, il ne risque d'être mis au service de fins politiques particulières, plutôt que de contribuer à l'avènement d'un meilleur équilibre social. »

On aura remarqué au passage le rappel des « principes généraux ci dessus invoqués..., » qui éclaire ce jugement et lui donne, malgré sa modération voulue, toute sa force.

Peut on espérer et faut il souhaiter l'extension de ce régime à d'autres pays que l'Italie ? Mussolini a répondu lui même à la question :

« Sans doute, à la suite de la crise générale du capitalisme, des solutions corporatives s'imposeront partout. Mais pour faire le corporatisme plein, complet, intégral, révolutionnaire, il faut trois conditions : *un parti unique*, grâce auquel la discipline politique entre en jeu à côté de la discipline économique, et qu'il y ait au-dessus des intérêts opposés un lien qui unisse tous les citoyens, à savoir, une foi commune. Cela ne suffit pas. Il faut après le parti unique, l'*Etat totalitaire,* c'est-à-dire l'Etat qui absorbe, pour les transformer et leur donner un maximum de puissance, toute l'énergie, tous les intérêts, toute l'espérance d'un peuple. Cela ne suffit pas encore. Troisième condition, la dernière et la plus importante : *il faut vivre une période de très haute tension idéale* [1]. »

Le moins qu'on puisse dire, c'est que la seconde des conditions posées par le Duce ne répond pas aux exigences de la doctrine catholique relativement au rôle de l'Etat, et que les trois réunies supposent un état social très différent de celui que nous trouvons chez nous. Aussi comprend-on l'appréciation du R. P. Muller, qui développe, en

[1] Cf. *Doc. cath.*, 18 juillet 1931, col. 83 sq.

[1] Cité par M. Ch. Poisson, *Semaine Sociale d'Angers*, p. 169 170.

somme, les réserves sommairement énoncées dans le document pontifical :

« Le mouvement, la vie, l'initiative, ne sortent pas des masses embrigadées d'office dans le cadre corporatif; ils sont imposés du dehors, avec le concours d'une bureaucratie syndicale entièrement aux ordres du pouvoir. Les syndiqués, employeurs ou salariés, n'ont guère le moyen d'exprimer leur opinion ou d'orienter leur politique au gré de leurs désirs; ils n'ont qu'à s'incliner devant la volonté que leur dicte le pouvoir fasciste. Un organisme parfaitement agencé, mais dépourvu d'âme, voilà ce qu'est, à le bien considérer, le régime corporatif fasciste [1]. »

Il est juste d'ajouter que « la nouvelle Constitution corporative italienne (1934) donne aux corporations une autonomie plus large et que Mussolini lui-même a regretté l'étatisme exagéré de ses premières positions [2]. » Et M. Poisson *(loc. cit.)* relève « bien des indices permettant de constater dans les faits une reconnaissance de la valeur humaine [3]. »

L'évolution n'est pas telle cependant que M. Brèthe de la Gressaye, professeur à la Faculté de Droit de Toulouse, traitant, pareillement à Angers, des « Modes d'exercice de l'autorité dans la corporation, » ait cru pouvoir considérer comme un idéal à poursuivre l'interdiction de la grève et du lock-out. Cela peut étonner d'abord, quand on sait combien le catholicisme social préfère la conciliation à la lutte. Ne serait-il pas logique, ne serait-ce pas un progrès, de soumettre *obligatoirement* tous les conflits collectifs à l'arbitrage d'une autorité professionnelle dont la sentence mettrait fin aux litiges, comme font les tribunaux aux différends particuliers ? M. B. de la G. n'admet pas l'assimilation, pour des raisons qui paraissent de poids :

« La plupart du temps une grève a pour but d'obtenir une modification aux conditions de travail d'une collectivité d'ouvriers, et l'acte par lequel elle se termine, convention collective ou sentence arbitrale, tend précisément à régler d'une façon générale et uniforme la situation des travailleurs intéressés. Sauf lorsque le différend porte sur l'interprétation d'une convention collective antérieure, le rôle des arbitres n'est pas, comme celui des juges, de dire le droit en appliquant une loi preexistante au litige particulier, mais de faire eux mêmes le Droit, en établissant la règlementation future des rapports entre les patrons et les ouvriers en conflit. Ce caractère des conflits collectifs de travail est aujourd'hui incontesté. »

L'auteur ne pense pas que l'institution d'une autorité corporative entraîne nécessairement la prohibition absolue de la grève.

[1] *Notes d'Economie politique*, I, 466

[2] P. Chanson, *Les droits du travailleur et le Corporatisme*, p. 228.

[3] Ces observations sont antérieures à la guerre italo-éthiopienne et aux difficultés internationales qui en sont la conséquence. Nul n'ignore que sous la pression de ces graves événements le fascisme a rapidement évolué vers un étatisme de plus en plus rigoureux. Il ne serait pas plus équitable de voir dans cette évolution la réalisation d'un plan arrêté, que prudent de prédire de quoi demain sera fait.

« Je distinguerai : la déclaration de grève devrait être interdite tant qu'une tentative de conciliation n'aurait pas eu lieu et n'aurait pas échoué ; la grève a de trop graves conséquences pour qu'elle ne soit pas précédée obligatoirement d'un essai de conciliation. De même, une fois la sentence arbitrale rendue, la grève serait interdite, puisque le conflit aurait été résolu d'une façon définitive et obligatoire : le règlement nouveau devrait être observé à peine d'amende, sinon ce serait la négation de l'autorité corporative, et le désordre entretenu à l'intérieur de la profession. Mais, pendant l'instance, tant que l'organe compétent serait saisi du conflit, je ne vois pas pourquoi la grève et le lock-out seraient prohibés, sous des sanctions pénales. Dans le cas le moins favorable, à savoir lorsque le point litigieux faisait l'objet d'un règlement antérieur, la grève ne saurait être sanctionnée par une amende comme si elle constituait une violation de ce règlement, car le règlement n'oblige pas les ouvriers à travailler, mais seulement, s'ils travaillent, à se soumettre à certaines conditions ; et le refus collectif et concerté de travailler, ne saurait être davantage, en lui-même, un délit, car l'exercice d'une profession privée ne peut pas être en général assimilé à un service public dont le fonctionnement ne peut être suspendu sans porter une atteinte grave à l'intérêt de la collectivité des usagers, supérieur à l'intérêt professionnel des agents. Tout au plus faudrait-il admettre, de même qu'aujourd'hui la grève est interdite aux fonctionnaires, que sous le régime corporatif, l'Etat, gardien du bien public, pourrait interdire une grève lorsque, par son ampleur et par l'importance des services que la profession intéressée rend à la population, cette grève nuirait au bien supérieur de la nation. Mais si l'intérêt général n'est pas en jeu, il n'y a pas de raison de faire de la grève un délit pénal. On objectera que puisqu'une autorité existe pour résoudre les conflits, cette voie de droit suffit et que le recours à la force, qui se comprenait en l'absence d'une organisation de l'arbitrage, est inutile et doit donc être interdit. Ce serait vrai si l'arbitrage avait le caractère judiciaire ; s'il s'agissait d'un procès, les parties auraient tort de recourir à la force pour se faire justice elles mêmes, alors que le Droit met à leur disposition une procédure et des juges. Mais, nous l'avons déjà souligné, l'arbitrage d'un conflit collectif du travail consiste, non à juger un litige sur la base d'une loi préexistante, mais à établir la loi elle-même. Dès lors n'est-il pas légitime que les parties manifestent l'intérêt capital qu'elles attachent à ce problème législatif, et même qu'elles fassent pression sur l'autorité compétente pour l'amener à statuer dans le sens qu'elles désirent ? »

En résumé, M. B. de la G. croit « que l'arbitrage obligatoire des conflits collectifs du travail par la corporation ne supprimerait pas la liberté de coalition, il la limiterait seulement et il aurait pour effet de rendre la grève plus rare et plus courte, ce qui serait excellent [1]. »

Q. — Quel péché commirent Ananie et Saphire en dissimulant le prix du champ vendu ?

Leur mensonge a été puni de mort. Le péché était donc grave. Puisque la punition a été si sévère, n'était-ce pas témérité de la part de S. Pierre d'interroger Saphire après la mort de son mari ? Ne trouvez-vous pas qu'il l'induisait en tentation, car il devait

[1] *Op. cit.*, p. 291 sq.

bien penser que, s'étant concertée avec Ananie, elle répondrait mensongèrement comme lui ?

R. — D'autres avant vous ont trouvé rigoureux le châtiment d'Ananie et de Saphire. Pour le légitimer S. Augustin (*Serm.* CXLVIII, n. 2) et S. Jean Chrysostome (*In Act. homil.* XII, n. 2) supposèrent même que les deux malheureux avaient fait le vœu de donner à Dieu toute leur fortune, et alors que S. Jean Chrysostome trouvait que la mort éternelle n'était pas de trop pour punir un pareil sacrilège, S. Augustin, plus indulgent, se contentait de la mort temporelle : « *Credendum est autem quod post hanc vitam eis pepercerit Deus ; magna est enim ejus misericordia !* »

Mais à quoi bon recourir à l'hypothèse d'un vœu que rien ni dans le texte ni dans le contexte ne permet de supposer ?

Les faits parlent suffisamment d'eux-mêmes. Un grand souffle de généreux désintéressement animait les fidèles de la communauté de Jérusalem. Beaucoup d'entre eux s'étaient *volontairement* dépouillés de leurs biens pour les mettre à la disposition des Apôtres en faveur des frères dans le besoin ; le lévite Barnabé venait de se signaler entre tous par son désintéressement (Act., IV, 36-37). En historien fidèle, Luc oppose à la générosité de Barnabé l'avarice et la sotte vanité d'Ananie et de Saphire. Ils veulent avoir aux yeux de la communauté et des Apôtres tout le prestige d'un dépouillement volontaire total, tout en gardant par devers eux de quoi subvenir à leurs besoins, ce dont ils ne se seraient pas souciés s'ils avaient eu la vraie foi, ainsi que le fait remarquer S. Jérôme (*Epist.* CXXX, à Démétriade, n. 14). Et ce qui aggrave leur faute, c'est qu'ils sont l'un et l'autre de connivence dans le mensonge (V, 2).

Ce sont là, semble-t-il, autant de traits qui mettent bien en relief la gravité de leur cas. Toutefois, ce qui augmente encore leur culpabilité, c'est leur attitude à l'un et à l'autre devant les Apôtres. *Errare humanum est ; perseverare diabolicum !* c'est bien le cas de le redire, car, éclairé par une lumière surnaturelle, Pierre fait tout ce qui est en son pouvoir pour sauver les deux malheureux, et non pour les induire en tentation, comme vous le dites à propos de Saphire. Il signale à Ananie le piège dans lequel Satan l'a fait tomber, le mensonge commis, non vis-à-vis des hommes, mais vis-à-vis de Dieu, alors qu'il pouvait si facilement jouir de son bien et même, après l'avoir vendu, en garder tout le prix s'il le désirait.

L'admonestation de Pierre était plus de nature à le faire réfléchir à l'énormité de son acte qu'à lui faire peur ; elle lui découvrait que, derrière la personne des Apôtres, c'était Dieu en réalité, dont ils n'étaient que les représentants, qui était visé, que sa fraude n'était pas une fraude d'ordre civil, mais d'ordre religieux. Peut-être n'avait-il pas saisi jusqu'alors toute l'énormité, toute la noirceur de son acte ! Si, à ce moment-là, il l'avait compris, s'il l'avait regretté, ne fût-ce qu'intérieurement, le châtiment ne se fût pas appesanti impitoyablement sur lui.

Pierre ne montra pas, vis-à-vis de Saphire, un moindre souci de l'arrêter sur la pente fatale sur laquelle elle s'était engagée. Lui demander si le champ avait bien été vendu tel prix (℣ 8), c'était évidemment lui laisser soupçonner un doute sérieux sur la sincérité de la déclaration faite par son mari ; c'était lui laisser prévoir que la fraude était connue. Au lieu de racheter son mensonge concerté, Saphire en ajoute un second : « Oui, c'est bien ce prix-là. » C'est pourquoi Pierre ne s'attarde plus à la faire réfléchir, il lui dit l'indignité de sa conduite, le sort de son mari et fulmine sa sentence qui la terrasse aussitôt (℣ 9).

Châtiment sévère, certes ! mais amplement justifié par les actes et nécessaire à une époque où il était tout aussi important de détourner du péché par des châtiments exemplaires que de confirmer dans la foi par des miracles et où il fallait que le prestige apostolique ne soit pas atteint par une supercherie d'un tel genre.

Q. — 1° On se demande pourquoi l'acte de tuer un enfant dans le sein de sa mère est défendu en vertu du principe qu'on ne doit pas tuer un innocent, — et que l'acte de tuer un fou qui vous attaque est permis ; il est bien innocent lui aussi.

La mère n'est-elle pas en état de légitime défense ?

2° Quelle doit être l'attitude du médecin dans un cas de grossesse extra-utérine, avant l'apparition des accidents ?

R. — Ad 1. Votre question nous étonne : « La mère n'est-elle pas en état de légitime défense ? » Depuis quand l'enfant dans le sein de sa mère serait-il un injuste agresseur ? Car l'état de légitime défense résulte seulement de l'injuste agression. Au fait, n'auriez-vous pas connaissance de l'encyclique *Casti connubii* : « Mais quelle cause pourrait jamais suffire à excuser en aucune façon le meurtre direct d'un innocent ? Car c'est de cela qu'il s'agit ici. Que la mort soit donnée à la mère ou qu'elle soit donnée à l'enfant, on va contre le précepte de Dieu et contre la voix de la nature : *Tu ne tueras pas !*... Il est absolument vain aussi d'alléguer ici le droit de se défendre jusqu'au sang contre un injuste agresseur (car, qui pourrait donner ce nom d'injuste agresseur à un enfant innocent ?)... » Eh oui ! qui pourrait nommer injuste agresseur l'être chétif qui sommeille dans le sein de sa mère, berceau que l'auteur de la vie lui a préparé avant que de naître ?

L'injuste agresseur, c'est celui qui pose contre vous un acte dommageable qu'il n'a pas le droit de poser. Mais celui qui ne fait rien, d'abord n'est pas un agresseur. Ainsi l'homme endormi sur un pont où doit passer un cavalier poursuivi par un brigand n'est ni agresseur ni injuste à l'égard du cavalier ; si celui-ci le tue, il commet un meurtre tout simplement et il est homicide. Ensuite, celui qui pose un acte qu'il a le droit de poser n'est pas injuste, car *qui utitur jure suo non facit inju-*

riam. Et si son acte porte dommage au prochain, ce n'est pas pour autant une injustice. Tel celui qui creusant un puits dans son jardin tarit celui de son voisin ne commet pourtant pas une injustice, car il use seulement de son droit.

L'injuste agresseur peut l'être de deux manières : objectivement et subjectivement. Il l'est objectivement quand il pose un acte injuste en lui-même. Il l'est subjectivement quand il pose un acte avec l'intention de nuire injustement. Le fou qui poignarde un passant commet un homicide matériel dont l'imputabilité ne lui est pas retenue, parce qu'il n'a pas fait un acte humain, et l'on dit que son péché est un péché matériel. Le brigand qui sait ce qu'il fait commet un homicide formel.

La défense devient légitime en face de l'injuste agression. Il n'est pas requis que cette dernière soit subjective et formelle de la part de l'agresseur, il suffit qu'elle soit objective et matérielle. Autrement dit, le fondement du droit de défense n'est pas le péché de l'agresseur, mais le danger où se trouvent mis, de par l'agression, la vie ou les biens de la personne attaquée. Or le fou qui attaque un passant pose un acte matériellement injuste. Lui même n'est pas formellement responsable et à bon droit est déclaré innocent. Mais devant son agression matériellement injuste, le passant est en état de légitime défense et a le droit de la repousser par la force : *vim vi repellere licet, cum moderamine tamen inculpatæ tutelæ*. Si donc sa défense est sans reproche, eût-il donné la mort au fou, matériellement injuste et formellement innocent, son acte n'est pas péché, car il n'a fait qu'user de son droit : il a de la sorte donné justement la mort à un innocent. Encore faut-il, pour le bien entendre, avoir présentes à l'esprit les distinctions enseignées soit au traité des Actes humains, soit au traité de la Conscience et rappelées encore au traité du Péché.

Alors pourquoi l'enfant dans le sein de sa mère n'est il pas un injuste agresseur, ainsi que l'affirme l'encyclique *Casti connubii ?*

C'est d'abord parce qu'il a la droit d'être là. Etranger à sa conception, mais issu des relations sexuelles qui ont présidé à son existence, il occupe la place assignée par le Créateur à sa personne. Car l'enfant conçu est une personne. Il a donc des droits, premièrement celui de vivre conformément aux lois de sa nature, donc de résider dans le sein de sa mère pour y acquérir le développement nécessaire à sa vie. En l'expulsant avant terme, on viole ce droit d'habitation ; en le meurtrissant, en le tuant, on viole son droit de vivre. On commet le crime d'homicide.

C'est ensuite parce qu'il ne pose aucune action injuste (matériellement injuste s'entend, puisqu'il est encore incapable de produire un acte humain). Il est passif, et ne fait aucune violence à sa mère, car le développement qu'il en reçoit s'opère selon les lois physiologiques de la nature humaine. L'enfant est le prolongement normal de sa mère, et sa vie s'accorde harmonieusement avec la sienne tant qu'il est dans son sein. Si elle souffre du dommage par suite de sa présence, ce n'est donc pas du fait d'une action injuste de l'enfant, qui ne fait qu'user de son droit à la vie. Pour la mère, c'est une malchance, une infortune, contre laquelle elle a le droit de se prémunir, mais pas au détriment des droits d'autrui, de son enfant.

Si enfin quelqu'un était responsable de la présence de l'enfant, ce ne serait pas lui, mais sa mère elle-même qui l'a conçu, et en le concevant, acceptait toutes les exigences de la nature.

L'enfant n'est donc pas un injuste agresseur, car, comme le dit le P. Vermeersch, « le développement de l'enfant, lors même qu'il deviendrait fatal à la mère, ne viole objectivement aucun droit de celle-ci, ne contient rien d'injuste [1]. »

En conséquence, l'avortement directement provoqué, soit comme fin, soit comme moyen, et toutes les opérations chirurgicales qui ont pour but de tuer le fœtus, telles les différentes embryotomies, cervicales ou rachidiennes, pratiquées même dans l'unique intention de sauver la vie de la mère en danger, sont des actions homicides que la morale réprouve comme des péchés graves contre la loi naturelle et la loi divine qui dit : « Tu ne tueras pas. » Il n'est pas permis, en effet, même pour obtenir un grand bien, de faire le mal, selon l'adage : « *Non sunt facienda mala ut eveniant bona.* » Le 19 août 1889, le Saint-Office rappelant une décision précédente déclarait : « Tuto doceri non posse licitam esse operationem chirurgicam quam craniotomiam appellant, sicut declaratum fuit die 28 maii 1884, et quamcumque chirurgicam operationem directe occisivam fœtus vel matris gestantis. »

Concluons : si l'enfant n'est pas un injuste agresseur, la mère n'est pas en état de légitime défense. Le fou, par contre, subjectivement irresponsable de son acte, et en ce sens innocent, pose néanmoins une agression matériellement injuste qui fonde pour sa victime le droit de légitime défense.

Ad II. Dans le sein maternel, l'enfant occupe sa place normale, son domicile légal, pourrait on dire, d'où nul ne saurait l'expulser de force sans commettre une grave injure envers sa personne. Mais si, par hasard, il était logé ailleurs, en dehors du sein maternel, ne serait-il pas alors un intrus et un injuste agresseur ?

Pas davantage ! Car c'est toujours en vertu des lois qui régissent la nature et de leur jeu normal qu'une conception peut se faire en dehors du sein maternel. Les spermatozoïdes qui vont féconder l'ovule rencontrent ce dernier généralement dans la trompe, exceptionnellement remontent jusqu'à l'ovaire. L'ovule fécondé revient vite en continuant sa descente se fixer aux parois de l'utérus, lieu normal de son développement. D'où vient que parfois il se fixe dans l'ovaire, dans la

[1] *Catéchisme du mariage chrétien*, p. 56.

trompe, ou même dans une cavité du péritoine ? Cela est dû à un défaut corporel de la mère peut-être, dont les organes mal conformés n'ont pas réagi comme ils l'auraient dû et conduit l'ovule à son point d'attache ; ou bien à un mystérieux caprice de la nature qui ne nous a pas encore livré tous ses secrets. L'être qui vient d'être conçu ainsi dans une situation anormale n'en est point la cause, mais plutôt la première et innocente victime, car une conception extra-utérine met en grave péril son développement, qui risque fort de ne point parvenir à son terme.

A qui faut-il s'en prendre de ces défauts dans la nature ? Pas plus à l'enfant qu'à la mère. Tous deux sont innocents. Mais alors, pour sauver l'un, à qui que ce soit qu'on donne la préférence, on n'a pas le droit de tuer l'autre, toujours en vertu du même principe : *Non sunt facienda mala ut eveniant bona*. Or, le meurtre d'un innocent est toujours défendu.

Mais il ne sera pas inutile d'entrer dans un peu plus de détails.

La grossesse ectopique ou extra utérine est celle qui se développe en dehors de l'utérus. On l'appelle ovarique, si c'est dans l'ovaire ; tubaire, si c'est dans la trompe ; abdominale, si c'est dans la cavité du péritoine. La première est exceptionnelle ; la troisième est rare ; la seconde, c'est-à-dire la grossesse tubaire (ampullaire ou isthmique, selon que l'œuf fécondé vient se greffer au niveau de l'ampoule ou de l'isthme), est la plus fréquente.

La grossesse ectopique peut aller à terme ; mais comme l'enfant n'a pas d'issue, il meurt sans qu'il y ait d'accouchement, pour n'être éliminé ensuite qu'au bout d'un temps plus ou moins long, parfois plusieurs années, sous forme de fragments osseux qui font issue par les voies les plus diverses. Une laparotomie faite en temps utile, ni trop tôt ni trop tard, est donc tout indiquée pour sauver la vie de l'enfant et lui assurer le bienfait du baptême. Sans aucun doute, la morale n'y met pas d'opposition : elle peut et doit être faite, au nom de la charité due au prochain en péril de salut temporel et éternel.

Mais la plupart du temps, la grossesse ectopique ne va pas à terme, et les complications sont la règle générale. Le kyste fœtal se rompt, entraînant de redoutables hémorragies qui mettent la mère en péril de mort immédiat. Pour lui sauver la vie, il convient de ne pas perdre de temps, mais d'agir vite, car toute minute de retard est une chance de salut qui s'envole. Que va faire le chirurgien ? Car il ne faut pas oublier que le kyste fœtal renferme une vie humaine innocente qui a ses droits intangibles.

Pour prévenir la fatalité, certains médecins pensent et des professeurs enseignent que « toute grossesse tubaire doit être opérée dès que le diagnostic est porté, même si l'enfant est vivant, sans s'inquiéter de l'âge de la grossesse [1]. »

[1] Cf. Fabre, *Précis d'obstétrique*, t. II, p. 49.

Si empreint qu'il soit d'un légitime souci de mettre en sûreté la mère « menacée de mort rapide par hémorragie à toutes les périodes » ; si empreint qu'il paraisse d'une louable prudence, un tel enseignement est en opposition formelle avec la morale catholique, car il compte pour rien une vie humaine innocente. Un fœtus ectopique, répétons-le, est un être humain innocent, doué de personnalité, qui a les mêmes droits que le fœtus intra-utérin. Pareille théorie relève d'un matérialisme païen et ne tend à rien de moins qu'à légitimer le meurtre. Le malheur est qu'elle trouve facilement des oreilles complaisantes, principalement auprès de la patiente et de son entourage dans les graves conjonctures où le devoir réclame l'héroïsme pour assurer le triomphe de la raison chrétienne sur la sensibilité. Au cri du cœur : « Il faut sauver la mère ! » jeté avec l'accent du désespoir par un époux et un père, il faut au médecin catholique, pour ne pas se prêter à un acte criminel, le sens chrétien et un grand courage.

L'Eglise, à plusieurs reprises, a donné des directives dans les réponses de ses Congrégations. On a demandé, par exemple, au St-Office : « Est il quelquefois permis, avant le 7e mois après la conception, d'extraire du sein de la mère les fœtus extra utérins qui ne sont pas encore à maturité ? » — Il a répondu le 5 mai 1902 : « *Non,* d'après le décret du 4 mai 1898, en vertu duquel il faut autant que faire se peut, sauvegarder sérieusement et avantageusement la vie du fœtus et de la mère. Quant au temps, le demandeur se souviendra qu'il n'est pas permis, d'après ce même décret, d'avancer l'accouchement avant le temps voulu, si ce n'est après le temps révolu, et après l'emploi des moyens ordinaires appropriés à sauvegarder la vie de la mère et du fœtus. »

Fort heureusement, respectueux de ces décisions, il y a encore — et ils sont nombreux — des médecins et des chirurgiens professeurs éminents et praticiens réputés, pour s'élever contre cet enseignement de la Faculté. Après que le diagnostic d'une conception extra-utérine a été établi, il faut, dit le Dr Surbled, « surveiller le développement de la grossesse et n'ouvrir le ventre que si l'enfant est susceptible de vivre ou si la femme est en danger imminent d'accident mortel [1]. » Et le Dr Henri Bon de dire expressément : « Dans ce cas, en dehors de tout accident *actuel,* la Faculté enseigne qu'il faut intervenir pour prévenir l'accident et par conséquent extraire un fœtus nécessairement voué à la mort. Comme médecin catholique, je pense au contraire que nous n'avons pas le droit d'agir ainsi pour deux raisons : la première, c'est que votre intervention dirigée *directement* contre le fœtus le voue à la mort, et que nous n'avons pas le droit de le tuer ; la seconde, c'est que, pour rares qu'ils soient, les cas de grossesses extra-utérines évoluant à terme

[1] Cité par Trudel, dans *Eléments de morale médicale*, p. 31.

existent et que votre intervention *à terme* conserve la vie de l'enfant et celle de la mère [1]. »

Sans doute, si le médecin avait la certitude que le fœtus n'est point vivant, il pourrait procéder de suite à son expulsion. Mais la plupart du temps il n'a pas cette certitude. Souvent même il est déjà arrêté par une difficulté antécédente : celle de dire s'il est en présence d'un fœtus ectopique ou d'un fibrome ordinaire. Dans le doute, que doit-il faire ?

Il faut distinguer. S'il n'y a pas de péril immédiat pour la mère, il faut attendre. Le kyste fœtal ou la tumeur surveillés de très près pendant leur développement ne tarderont pas à donner des indices certains de leur nature spécifique.

Au contraire, si la vie de la mère en danger immédiat grave nécessite une solution d'urgence, il y aura lieu à réflexion. Plusieurs, beaucoup même, opinent pour l'opération urgente qu'ils déclarent licite, disant : « Le droit certain de la mère prime le droit incertain de l'enfant embryonnaire ; d'ailleurs, il n'y aura pas de fœticide direct. »

Deux raisons qui sont là sujettes à caution. — Le droit de la mère est certain, mais le droit de l'enfant, s'il existe, est aussi certain. Ce qui est douteux, c'est l'existence du fœtus. Il n'y a pas deux droits en conflit auxquels on applique la règle : *Melior est conditio possidentis*. Le chirurgien n'a donc pas de ce chef le droit de risquer le coup de bistouri qui donnerait la mort à un innocent. — La seconde raison, à savoir, que l'excision d'une tumeur ectopique n'est pas un fœticide direct, n'est pas absolument certaine, comme nous le verrons plus loin. D'où il faut conclure à l'abstention, car on n'a pas le droit de s'exposer à commettre un meurtre direct. Ce n'est point l'avis de Génicot-Salsmans qui écrit : Si cum vera *probabilitate* dubitatur utrum adsit fœtus ectopicus an merus tumor,... juxta distinctiones factas vel exspectandum est, vel totum excidere licet [2]. » Mais le distingué professeur a pris parti pour la thèse du meurtre indirect, qui, si elle n'était contredite par une opinion probable, lui donnerait pleinement raison, ce qui est fort souhaitable.

Mais voici que le diagnostic a révélé avec certitude la présence d'une grossesse ectopique. Le médecin toutefois ne saurait affirmer si le fœtus est en vie. Peut-il procéder de suite à l'extraction ?

Le cas est encore plus clair que le précédent : tout à l'heure c'était l'existence même d'un fœtus qui était douteuse ; à présent, c'est sa vie. Un être a été certainement conçu, et des droits certains ont existé. Tant qu'on n'aura pas fait la preuve que le fœtus a cessé de vivre, on n'aura pas le droit d'attenter à ses droits. On n'a pas le droit de s'exposer à commettre un meurtre. Ce serait, même si le fœtus était mort, un homicide formel direct pour la conscience du médecin qui se serait résigné en ces termes : « S'il est vivant, tant pis ; je risque mon coup de bistouri. » Accepter le risque d'être homicide, c'est l'être dans son cœur, même si la chance vous favorise. Il faudra donc encore temporiser, surveiller l'évolution du kyste fœtal, prendre les précautions nécessaires, comme de « prévenir l'entourage de l'éventualité possible d'une rupture brusque et de la nécessité de l'hospitalisation immédiate permettant l'opération d'urgence. »

Dans l'exercice de son art, le chirurgien a parfois de désagréables surprises. Par exemple, en opérant un appendice, voici qu'il découvre dans le voisinage un fœtus ectopique. L'occasion est belle de prévenir les dangers auxquels il ne manquera pas d'exposer celle qui le porte. Un matérialiste n'hésiterait pas, mais un catholique se demande que faire en conscience ?

Deux hypothèses se présentent, selon qu'à l'examen le fœtus apparaît viable ou non viable. Dans le premier cas, il pourra être extrait sur-le-champ ; son extraction, en effet, n'attente pas à sa vie, elle semble plutôt la favoriser. Car attendre, ce serait l'exposer au danger que court tout fœtus ectopique approchant de son terme, de n'être pas délivré à temps de sa prison. Extrait sur l'heure, il ira achever son temps normal dans une couveuse et aura toute chance de devenir un homme. D'autre part, l'état actuel de la mère n'a qu'à gagner à cette extraction, qui est similaire à l'accouchement prématuré légitimement provoqué pour la sauver, quand son fruit crée pour elle le danger de mort.

Dans le second cas, par contre, le chirurgien, ayant achevé l'opération en cours sans avoir touché au fœtus ectopique, refermera soigneusement l'ouverture pratiquée. L'extraction, puisque le fœtus n'est pas encore viable, causerait directement sa mort. Or c'est un homme qui est conçu. Ni la mère, ni l'enfant, du reste, ne courent danger à ce moment de la gestation. L'attitude qui s'impose, c'est l'attente respectueuse en surveillant le progrès de la grossesse en cours. Le temps d'intervenir n'est pas encore révolu.

Peut-on imaginer le cas où le fœtus en est à cette période intermédiaire mal définie où il a autant de chances de vivre que de mourir après l'extraction ? L'état de la mère fixera alors la détermination du chirurgien. La question d'extraction immédiate ne se pose, du reste, que si un retard met cette dernière en péril de mort. On se déterminera licitement pour l'extraction, car d'une part elle doit assurer le salut de la mère, et d'autre part favoriser les chances de vie pour l'enfant, qui, de toute façon, mourrait dans le sein de sa mère morte, ou bien n'aurait pas plus de chances de vie dans une extraction retardée. L'opération est licite, car elle tend au salut de la mère et de l'enfant. Elle est conforme à une décision du Saint-Office qui, interrogé en ces termes : « La laparotomie est elle permise, quand il s'agit de grossesses extra-utérines ou de conceptions extra-uté-

[1] *Précis de médecine catholique*, p. 550.
[2] *Institutiones theol. mor.*, t. I n° 377, ad III.

rines ? » a répondu : « Si la nécessité l'exige, la laparotomie est permise pour extraire les conceptions du sein de la mère, pourvu que, autant que possible, on veille sérieusement et avantageusement à sauvegarder la vie du fœtus et de la mère. » (4 mai 1898).

L'absence de complications laissant espérer sinon jusqu'à son terme, du moins jusqu'à l'état de viabilité, le développement du fœtus ectopique, commande donc au médecin une vigilante expectative et interdit présentement toute tentative opératoire d'expulsion. Mais si au cours de la grossesse surviennent les accidents redoutés : hémorragies internes et inondation péritonéale, rupture de la trompe et avortement intra-tubaire, hématocèle, quelle devra être l'attitude du médecin ?

Par de tels accidents, la vie de la mère est gravement compromise, autrement que par la simple présence du fœtus. Des organes endommagés appellent un pansement, des veines rompues réclament une ligature, des tumeurs sanguines doivent être vidées, et tout cela d'urgence, sans le moindre retard. Ce chirurgien n'hésitera pas : il appliquera le traitement nécessaire aux organes lésés. S'il s'ensuit l'expulsion et la mort du fœtus, ce sera *per accidens,* par voie de conséquence et non pas directement. La loi du double effet aura trouvé son jeu normal et licite en l'occurrence. Il n'est pas besoin de dire encore que toutes précautions doivent être prises pour causer au fœtus le moins de dommage possible, ne l'extraire que par nécessité de traitement appliqué à la mère, assurer sa viabilité si elle existe, toujours le baptiser.

Nous terminons par le cas le plus embarrassant. Le médecin a pu faire avec certitude le diagnostic d'une grossesse extra-utérine. Le fœtus vivant n'est pas encore viable, et aucun des accidents précités qui permettent l'application de la loi du double effet ne s'est produit. Cependant l'état de la mère est des plus critiques, et la mort est certaine à bref délai. Que faire ?

La réponse suppose résolue la question suivante : l'extraction du kyste fœtal est-elle une opération directement ou indirectement meurtrière du fœtus ? Dans la première hypothèse elle est intrinsèquement homicide et illicite ; dans la seconde, elle est licite *positis ponendis,* aux conditions de la loi du double effet.

Or, parmi les théologiens, les avis sont partagés. Les uns, et c'est le plus grand nombre, opinent pour la licéité de l'opération ; tel Génicot-Salsmans : « Sed urgente periculo non illicita videtur excisio totius sacci fetalis tanquam *tumoris matri abnormalis et letalis :* ita enim fetus non directe, sed indirecte tantum occiditur [1]. » D'autres y répugnent ; ainsi Wouters : « Si proli consuli nequit, non licet eam e corpore matris extrahere, quia actus extrahendi assumitur ut medium prout occisivus, i. e. prout prolis a matre avulsivus est [2]. »

[1] *Institutiones theol. mor.*, vol. I, n° 377, ad III.
[2] *Manuale theol. mor.*, t. I, n° 738.

Le kyste fœtal peut-il être considéré comme une « tumeur anormale et mortelle pour la mère » ? Oui, en un sens, il est anormal et mortel, puisqu'il s'est développé en un lieu différent de celui que la nature lui avait assigné. Toutefois, il n'en est pas moins quelque chose de la mère, de ses entrailles, de son corps. Et ce quelque chose contient une vie humaine insérée dans la vie de la mère d'où elle tire son accroissement tout comme si elle était dans son lieu normal, l'utérus. Peut-on alors, dans ces conditions, traiter le kyste fœtal comme une tumeur ordinaire ?

Il y aura bientôt trois ans, dans la *Nouvelle Revue théologique* (juin et juillet 1933), s'engageait entre deux célèbres professeurs, le P. Gemelli, recteur de l'Université catholique du Sacré-Cœur à Milan, et le P. Vermeersch, de l'Université grégorienne de Rome, une controverse du plus haut intérêt sur un sujet analogue : la licéité de l'extirpation d'un utérus gravide cancéreux. Dans ses conclusions, le P. Gemelli range parmi les avortements directs les trois cas suivants : le percement des membranes, l'extraction de la tumeur qui contient le fœtus ectopique (notre cas), l'hystérectomie de l'utérus cancéreux en grossesse. Le P. Vermeersch défend, au contraire, la thèse de l'avortement indirect, licite par conséquent aux conditions requises, dans le cas d'hystérectomie. Par analogie, ses conclusions peuvent être étendues au cas de la grossesse extra-utérine. Ses arguments paraissent incontestablement victorieux, et rallient de nombreux théologiens.

Les adversaires n'ayant pas été départagés et les deux thèses gardant des partisans, on peut dire : *et adhuc sub judice lis est.* Chacun peut garder ses préférences personnelles. Toutefois *in praxi,* dans le doute, il faut s'abstenir, en vertu du principe : « Tutior pars est sequenda, quando agitur de periculo damni temporalis vel spiritualis, sive proprii sive alieni, quod præcavere vel impedire tenemur ex justitia aut ex caritate. » Or l'extirpation du kyste fœtal dans une conception extra-utérine, alors que le fœtus n'est pas encore viable, n'offre pas la certitude de n'être qu'un meurtre indirect, encore que ce soit plus probable. Le chirurgien n'est donc pas autorisé à la pratiquer au risque de tuer un innocent.

Telle est, à notre humble avis, la solution pratique qui s'impose en l'état présent des controverses médico-morales. Souhaitons que l'accord unanime, tant des médecins que des théologiens, ne tarde pas à s'achever pour lever, chez le praticien sollicité d'opérer et chez le prêtre sollicité de donner un avis autorisé, toute hésitation et tout scrupule de conscience.

Q. — Comment expliquer le passage (Luc, VII, 36-50) où il est dit de Madeleine qu' « il lui sera beaucoup pardonné, parce qu'elle a beaucoup aimé » ? A lire le contexte, on attendrait plutôt ceci : Il lui a été beaucoup pardonné, puisqu'elle a beaucoup aimé.

R. — A la manière dont vous posez votre question, vous indiquez la controverse qui depuis fort

longtemps — depuis S. Cyprien ! — divise interprètes et commentateurs sur l'explication de ce ℣ 47 de S. Luc. (Cf. Pirot, *La Sainte Bible*, t. x, p. 105).

Deux traductions sont possibles : *a)* ses nombreux péchés lui sont remis *parce qu'elle* a beaucoup aimé ; *b)* ses nombreux péchés lui sont remis *puisqu'elle* a beaucoup aimé.

La traduction *a)* fait de l'amour de la pécheresse *la cause* du pardon ; c'est ce sens que suggère la Vulgate : « *quoniam dilexit multum* » ; c'est notre doctrine de la contrition parfaite qui efface les péchés avant l'absolution du prêtre pourvu que l'on ait le désir efficace de la recevoir.

La traduction *b)* fait de l'amour de la pécheresse non la cause, mais *le signe, l'effet* du pardon. Cette traduction est possible car, si la conjonction ὅτι a le plus souvent le sens causal *parce que,* elle peut aussi n'exprimer parfois qu'une indication, qu'un signe, et se traduire alors par *puisque, attendu que* (cf. Luc. vii, 39 ; xi, 18). Or, ici, il vaut mieux choisir ce sens, parce qu'il répond mieux à l'idée de la parabole en fournissant le second terme de comparaison parallèle au premier : de même que chez deux débiteurs à qui le créancier a gracieusement remis leurs dettes, une plus grande reconnaissance est l'indice d'une remise de dettes plus considérable, de même l'amour véhément témoigné par cette pécheresse est l'effet, le signe du plus grand pardon qui lui a été accordé.

Vous avez toute liberté de choisir entre ces deux interprétations celle que vous préférez. L'interprétation qui fait de l'amour *la cause* du pardon est certainement la plus commune parmi les commentateurs catholiques ; il nous suffira de vous signaler Knabenbauer, Fonck, Lagrange, Vosté, etc. S. Thomas s'autorisait naguère de cette interprétation du ℣ 47 pour montrer les effets de la charité : « *Per caritatem consequimur veniam peccatorum, secundum illud Luc.* vii, 47 : *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum* » (III^a, q. 49, art. 1 ; cf. aussi I^a, q. 21, art. 4, ad 1).

L'autre, qui fait de l'amour *l'effet, le signe* du pardon déjà accordé, mais dont la déclaration officielle, publique, ne sera faite qu'au ℣ 48, pour être moins commune, remonte néanmoins à S. Cyprien *(P. L.*, iv, 778-779) et à S. Ambroise *(P. L.*, xv, 1675) ; elle eut le patronage de Suarez, de Tolet, de Salmeron. De nos jours, elle fut remise en honneur par le P. Buzy, ainsi que nous l'avons exposé naguère dans l'*Ami,* 1914-1919, p. 1307, et elle fut acceptée avec sympathie par les PP. Valensin et Huby *(S. Luc,* p. 143), voire même, semble-t-il, par le P. Lebreton, qui essaie de concilier les deux interprétations *(La vie et l'enseignement de J.-C. N.-S.*, t. i, p. 278).

Elle présente, il faut bien en convenir, plusieurs avantages : 1° elle cadre mieux avec le sens général de la parabole, comme nous l'avons déjà dit ; — 2° elle répond mieux à la teneur du texte original : l'aoriste ἠγάπησεν : « elle a aimé, » se réfère uniquement, dit le P. Buzy, aux actes que la pécheresse vient d'accomplir dans la salle du festin, et la preuve que cette interprétation n'est pas arbitraire, c'est que dans la parabole même le Sauveur se sert à quatre reprises de l'aoriste ἔβρεξεν, ἐξέμαξεν, διέλειπεν, ἤλειψεν pour désigner ces actes d'amour que résume ce seul mot « elle a aimé » ; il faut donc que de très nombreux péchés lui aient été remis *pour qu'elle ait témoigné un tel amour* (cf. Buzy dans *Rev. bibliq.*, 1917, p. 186) ; — 3° elle explique mieux que le divin Maître puisse se prêter aux effusions de tendresse de la pécheresse. Simon, qui ne juge que par les on-dit, est scandalisé de la voir aux pieds de Jésus sans que celui ci la repousse ; il ne sait pas que cette pécheresse est une âme transfigurée, que ses larmes sont des larmes de repentir et d'amour, que cette chevelure, autrefois instrument de péché, est vouée maintenant au service du Seigneur, que les parfums, jadis utilisés pour rehausser de criminels attraits, le sont maintenant pour honorer Jésus. Et en disculpant cette femme, digne de l'approcher *puisqu'elle* a été pardonnée, ce qui provoque de sa part ce témoignage de reconnaissance, Jésus se défend lui même contre les suspicions malveillantes de son hôte.

Q. — Le baptême d'adulte peut être informe quoique valide, et reçu dans des dispositions non coupables *(fictio mere materialis)*.

Quel sera le sort de cet adulte s'il vient à mourir dans cet état sans avoir commis de péché mortel depuis son baptême ? Sera-t-il damné ? — J'estime que oui, parce que l'obstacle à la grâce, l'*obex*, persévère jusqu'au delà de la tombe, *ubi nulla redemptio*.

Un cas analogue peut se présenter pour le péché véniel. Donc, même après réception du baptême une âme peut tomber dans le Purgatoire.

Ceci contre le sentiment de beaucoup d'auteurs qui estiment qu'après la réception du baptême, l'âme ne saurait aller qu'à Dieu.

Quel est l'avis de l'*Ami ?*

R. — En affirmant qu'après la réception du baptême, l'âme ne saurait aller qu'à Dieu, les auteurs n'envisagent pas le cas spécial de la fiction matérielle, auquel s'arrête notre correspondant.

Qu'aussitôt après avoir reçu validement et fructueusement le baptême, l'âme soit tellement purifiée de ses fautes qu'elle n'ait plus aucune expiation à subir, c'est la doctrine, non seulement de beaucoup d'auteurs, mais de l'Eglise catholique elle-même qui l'a consacrée en plusieurs documents du magistère : *a)* profession de foi de Michel Paléologue, au II^e concile de Lyon : *illorum autem animas, qui post sacrum baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt...* MOX IN CŒLUM RECIPI ; — *b)* décret *pro Armenis,* au concile de Florence : *hujus sacramenti effectus est remissio omnis culpæ originalis et actualis,* OMNIS QUOQUE PŒNÆ, *quæ pro ipsa culpa debetur ;* — *c)* le concile de Trente, sess. vi, *De justificatione*, c. 14,

parle de la peine temporelle due au péché, *quæ, ut sacræ litteræ docent, non tota semper,* UT IN BAPTISMO FIT, *dimittitur illis qui gratiæ Dei, quam acceperunt, ingrate Spiritum sanctum contristaverunt...*

Le cas proposé par notre correspondant est très différent. On peut se demander même jusqu'à quel point il peut, tout concevable théoriquement qu'il soit, se réaliser concrètement.

Voici donc, sur ce cas de fiction purement matérielle, notre sentiment.

1° L'infidèle adulte qui reçoit le baptême avec les dispositions requises en ce qui concerne les péchés mortels commis avant le baptême, mais avec une fiction matérielle ou même formelle en ce qui concerne les péchés véniels, reçoit véritablement la grâce, est justifié et, s'il venait à mourir immédiatement, pourrait avoir quelque peine à subir au purgatoire. « *Utrum affectus ad peccatum veniale sit fictio gratiam excludens ? Negative, cum peccatum veniale nec repugnet infusioni gratiæ, nec ejus augmento Quocirca non repugnet effectui principali, qui est gratia et regeneratio, sed solum impedit quominus tollatur reatus culpæ* ET PŒNÆ *ipsi veniali peccato debitus...* [1]. »

2° L'infidèle adulte qui reçoit le baptême, de bonne foi, mais avec des dispositions insuffisantes quant aux péchés mortels commis avant le baptême, c'est-à-dire avec une fiction purement matérielle, ne reçoit pas la grâce et la rémission de ses péchés. Donc, théoriquement et en bonne logique, s'il vient à mourir après avoir reçu le baptême en de telles conditions et sans avoir commis de nouveaux péchés mortels, il devrait être condamné à l'enfer.

Mais... Car il y a un *mais*... Pouvez-vous imaginer que Dieu damnera un homme *de bonne foi* qui aura reçu le sacrement de la régénération ? Nous ne pensons pas qu'une telle hypothèse puisse jamais se réaliser. Voyez ce que dit Billot à propos du martyre reçu sans attrition suffisante des péchés mortels : « *Difficultas est de eo qui cum sola* habituali *acceptatione mortis pro Christo, in statu peccati hic et nunc existens, trucidaretur in odium religionis. Et sic dico, pie esse credendum quod divina providentia non permittet verum esse martyrium, quin simul adsint dispositiones requisitæ ad fructum* [2]. » Nous pensons qu'il en serait de même pour l'infidèle recevant de bonne foi le baptême et mourant aussitôt après. Dieu ne permettrait pas qu'*en fait* il manque des dispositions nécessaires à la justification.

[1] Card. Lépicier. *De baptismo et confirmatione*, p. 252.
[2] *De Sacramentis*, t. I, p. 248, note.

LITURGIE

Q. — Est-il certain que, même pour lire l'évangile ordinaire *In principio* à la fin de la messe, le célébrant doit, comme à la lecture du premier évangile, être tourné obliquement vers le coin de l'autel ?

R. — Absolument certain. En effet :

a) On lit dans le Missel *(Ritus celebr. missam*, tit. XII, n. 1) qu'à la messe, après avoir donné la bénédiction finale, le prêtre, « circulum perficiens, accedit ad cornu evangelii, ubi... junctis manibus legit evangelium : *In principio*, vel aliud ut convenit. Cum dicit : *Et Verbum caro factum est*, genuflectit versus cornu evangelii. » Or, on ne voit pas pourquoi il ferait alors la génuflexion vers l'angle postérieur de l'autel, si, pendant toute la lecture du dernier évangile, il ne s'était tenu tourné vers cet angle.

b) Du reste, il ne saurait subsister aucun doute à cet égard, depuis que la S. C. des Rites a rendu la décision que voici « Rubricam Missalis *(De Ritu servando in celebratione missæ*, tit VI, n. 1) non usquequaque claram interpretantes auctores et professores Liturgiæ sacræ docent ultimum evangelium in fine missæ, eodem prorsus modo dicendum esse prout primum, i. e. sacerdote *oblique* stante, sive parum per suam sinistram converso ad populum. Cum tamen alii, præsertim seniores, sacerdotes negent talem esse sensum hujus rubricæ, quæritur : Num ultimum evangelium a sacerdote *oblique* stante recitari debeat ? — RESP. *Affirmative.* » (S. R. C., 30 août 1892, n. 3792, ad 5).

Q. — Un aumônier de religieuses peut-il célébrer sans aucun chant les offices des trois derniers jours de la Semaine Sainte ?

La question m'est suggérée par la remarque suivante, qui se lit dans notre *Ordo*, à propos des cérémonies du Samedi Saint : « Ob deficientiam cantorum, etiam prophetiæ legi possunt a solo celebrante *in iis tantum ruralibus ecclesiis* in quibus triduo mortis Christi sacræ functiones... celebrari nequeunt nisi juxta cæremoniale editum jussu Benedicti XIII. »

Cette remarque exclut-elle les oratoires comme celui que je dessers chez des religieuses ? Prise à la lettre, c'est évident ; mais en est-ce là l'esprit ?

R. — I. C'est uniquement dans les petites églises paroissiales, — où le clergé n'est pas assez nombreux pour assurer la célébration solennelle [1] des fonctions liturgiques annuelles du 2 février, du mercredi des Cendres, du dimanche des Rameaux et des trois derniers jours de la Semaine Sainte, — que, de droit commun et sans avoir besoin pour cela d'une permission particulière, on peut suivre, pour lesdites fonctions, le *Memoriale rituum* de Benoît XIII. (Cf. *Mem. rit.*, introd. ;

[1] Les fonctions dont il s'agit sont, de leur nature, des fonctions solennelles, et, en principe, elles doivent être célébrées selon les indications du Missel romain, *i. e.* avec diacre, sous-diacre et ministres inférieurs. (Cf. Hægy, *Manuel de Liturgie*, 14e édit., t. II, p. 200).

S. R. C., 23 mai 1846, n. 2915, ad 1 ; 22 juillet 1848, n. 2970, ad 5 ; 9 déc. 1899, n. 4049, ad 1).

Quant aux églises non paroissiales et aux oratoires publics ou semi-publics, (v. g. oratoires des religieux ou des religieuses, et donc celui que dessert notre consultant), on ne peut, à moins d'une autorisation spéciale du Saint-Siège [1], y utiliser le *Memoriale rituum* : « Juxta *Memoriale rituum* Benedicti XIII functiones Hebdomadæ sanctæ aliæque similes persolvi nequeunt in minoribus ecclesiis non parochialibus et oratoriis regularium ac monialium sine facultate S. Sedis peculiari [2]. » (S. R. C., 16 mars 1876, n. 3390 ; cf. 9 déc. 1899, n. 4049, ad 1 ; *Mem. rit.*, introd.).

II. — Dans les églises et dans les oratoires où, soit de droit commun, soit en vertu d'un indult, on a la permission d'accomplir conformément au *Memoriale rituum* les fonctions annuelles susmentionnées et autres similaires, on *peut*, sans doute, célébrer ces fonctions avec chant, s'il y a au moins deux chantres suffisamment exercés ; cependant, même alors, le chant n'est pas obligatoire. Cela ressort d'un passage de l'introduction du nouveau *Memoriale rituum* [3] et de divers autres passages du corps du même livre [4].

Q. — 1° Est-il permis de dire une messe votive en l'honneur d'un saint dont on ne fait pas l'office dans le diocèse ?

2° Dans l'affirmative, quelle messe prendre ? Si, dans le supplément *Pro aliquibus locis*, le saint dont il s'agit possède une messe propre, peut-on utiliser celle-ci comme votive ?

R. — Ad I. Alors même qu'un saint canonisé ne serait mentionné ni dans le calendrier de l'Eglise universelle ni dans le calendrier particulier concédé par le Saint-Siège soit à l'église où l'on célèbre, soit au diocèse ou à l'institut religieux auquel on appartient, on pourrait néanmoins, *servatis servandis*, dire la messe votive de ce même saint, pourvu qu'il eût son nom inscrit au Martyrologe romain. Cela résulte du passage suivant de la rubrique spéciale qui, dans le Missel romain, est placée immédiatement avant le second groupe des messes votives, i. e. avant celui des *Missæ votivæ ad diversa* : « Extra missam conventualem, qualibet die non impedita juxta rubricas, dici possunt missæ votivæ... de omnibus sanctis canonizatis, in Martyrologio romano descriptis. » (Cf. S. R. C., 30 juin 1896, n. 3922, III, 1).

On ne saurait, au contraire, célébrer : *a)* la messe votive d'un saint dont le nom ne figurerait dans aucun des calendriers susdits ni dans le Martyrologe romain (cf. S. R. C., 11 juillet 1643, n. 843, ad 2 ; 11 août 1691, n. 1853) ; — *b)* à moins d'un indult exprès, celle d'un Bienheureux non encore canonisé [1] (S. R. C., 5 oct. 1652, n. 942 ; 27 sept. 1659, n. 1130, 3 ; 13 juin 1676, n. 1568, ad 1 ; 9 juillet 1895, n. 3862).

Ad II. Les messes propres groupées à la fin du Missel romain sous le titre : *Missæ propriæ quæ in aliquibus locis celebrari possunt*, ne peuvent être utilisées que là où elles ont été l'objet d'une concession expresse du Saint-Siège. C'est ce qu'entre autres enseigne Brehm [2] : « Missæ propriæ pro aliquibus locis concessæ et in antiquis Missalibus exstantes, quarum nonnullæ etiam in nova editione typica iterum receptæ sunt, ab iis tantum dici possunt, quibus concessæ sunt. » De vrai, quand un office et une messe propres ont été octroyés par Rome à tel ou tel lieu, on ne saurait, de son autorité privée, les étendre à d'autres lieux. (Cf. S. R. C., 13 janv. 1631, n. 555).

En conséquence, si l'on veut célébrer la messe votive d'un saint inscrit au Martyrologe, mais non dans le calendrier de l'Eglise universelle ni dans un calendrier particulier que l'on soit *hic et nunc* autorisé à suivre, il faut purement et simplement recourir au Commun [3].

Q. — 1° Des auteurs, v. g. Hægy et Hébert, disent qu'aux messes de *Requiem* chantées, les céroféraires ou porte-flambeaux ne doivent quitter le chœur pour retourner à la sacristie qu'après la communion. C'est aussi ce que l'on nous enseignait jadis au séminaire.

Or, un jeune confrère soutient *mordicus* qu'à ces mêmes messes les céroféraires doivent s'en aller à l'*Agnus Dei*.

Qu'en est-il au juste ?

2° Quand on chante la messe des funérailles pour un défunt que l'on a enterré trois jours auparavant, mais pour lequel, depuis sa mort, on n'a pas encore célébré de messe de *Requiem*, doit-on prendre l'oraison de la messe *in die obitus*, ou bien l'oraison propre au 3e jour qui suit le décès ou l'inhumation ? Ici, les avis sont partagés ; certains confrères sont pour le choix de la première de ces oraisons, d'autres pensent qu'il faut dire la seconde.

R. — Ad I. Pour, dans une circonstance donnée, déterminer aisément et à coup sûr le moment précis de la messe solennelle ou chantée où les céroféraires ou porte flambeaux, — qui, dès le début du canon, sont venus s'agenouiller devant l'autel, dans le sanctuaire, — doivent se retirer et

[1] Un certain nombre d'évêques ont obtenu du Saint-Siège la faculté de permettre, quand ils le jugeraient utile, de suivre le *Memoriale rituum* dans les oratoires publics et semi-publics de leur diocèse, mais à la condition que les prescriptions de ce même *Memoriale*, notamment quant au nombre des clercs prévus pour chaque fonction, y fussent observées à la lettre.

[2] Pour plus de brièveté, nous empruntons le texte de la décision à l'index général de la Collection authentique des décrets de la S. C. des Rites (t. v, p. 278).

[3] « Si adsit cantorum sufficiens numerus (saltem duo), qui rite suum munus exercere queant, cantus in his functionibus *adhiberi potest*. »

[4] En ce qui, v. g. concerne les prophéties du Samedi Saint, cf. *Memoriale rituum*, tit. VI, c. II, § III, n. 3.

[1] Les Bienheureux n'ont droit, en effet, qu'à un culte restreint, dont il appartient à l'Eglise de déterminer le mode et les limites.

[2] *Synopsis additionum et variationum in editione typica Missalis romani*, p. 121. — Cf. *Ephemerides liturg.*, 1905, p. 362-363 ; 1916, p. 668-670.

[3] Cf. Brehm, *op. cit.*, p. 120 et 121 ; — *Ami* 1928, p. 863 ; 1929, p. 688 ; 1932, p. 480.

aller reporter leurs flambeaux à la sacristie, il suffit d'avoir présente à l'esprit la règle générale que voici [1] :

C'est seulement dans deux cas que les porte-flambeaux ont à demeurer jusqu'après la communion [2] agenouillés aux places susdites, savoir : *a)* lorsque, au cours de la messe solennelle ou chantée, il doit y avoir distribution de la sainte communion ; *b)* ou bien encore lorsque, d'après les lois cérémonielles, le clergé présent au chœur doit rester à genoux depuis la fin de la récitation du *Sanctus* jusqu'à ce que le célébrant ait chanté *Pax Domini etc.* [3]. — Dans tous les autres cas [4], les porte-flambeaux se retirent aussitôt après l'élévation du calice.

Etant donc donné qu'aux messes de *Requiem* solennelles ou chantées, le clergé doit demeurer à genoux, entre autres moments, depuis la fin de la récitation du *Sanctus* jusqu'au chant de *Pax Domini etc.* inclusivement, il est certain qu'à ces mêmes messes les porte-flambeaux doivent rester agenouillés dans le sanctuaire jusqu'après la communion. On lit, en effet, dans les rubriques du Missel *(Ritus celebrandi missam,* tit. VIII, n. 8) : « In missis pro defunctis [intorticia] tenentur accensa usque ad communionem. » et dans le Cérémonial des évêques (l. II, c. XI, *De missa pontificali pro defunctis,* n. 7) : « Dum dicitur *Sanctus, Sanctus etc.,* quatuor capellani, cum quatuor funalibus... accedunt, et genuflectunt more solito : similiter omnes genuflectunt, sic permanentes usque ad *Per omnia sæcula etc.* ante *Pax Domini etc.* [5] ; capellani vero cum funalibus usque post communionem. »

Ad II. Normalement, les funérailles ecclésiastiques d'un adulte comprennent, entre autres choses, la conduite du cadavre à l'église et là, en présence de ce dernier, la célébration d'une messe de *Requiem,* celle *in die obitus seu depositionis,* pour le repos de l'âme du défunt. (Cf. Rituel, tit. VI, c. I, n. 7).

Cependant, dans l'hypothèse où, pour quelque motif raisonnable, il n'aurait pu en être ainsi, le cadavre fût-il déjà inhumé, on serait autorisé à célébrer par la suite, dans l'église des funérailles, une messe chantée (ou même, pour les pauvres, une messe basse) de *Requiem* « pro die obitus. » (Nouv. rubr. du Missel, tit. III, n. 4). Il est à remarquer que, quant à présent du moins, les Nouvelles rubriques ne contiennent plus de clause restrictive eu égard au délai imparti, dans cette hypothèse, pour la célébration de ladite messe [1]. Peu importe d'ailleurs que le jour choisi pour celle-ci se trouve être le troisième jour après la mort ou la sépulture du défunt.

Q. — Est-il permis à plusieurs prêtres de concélébrer une messe solennelle, avec diacre et sous-diacre pour chacun ?

R. — Disons tout de suite que la *validité* de la concélébration eucharistique comme telle ne saurait être ici en cause [2].

Quant à sa *licéité,* elle dépend uniquement de la volonté de l'Eglise [3], dont, sur ce point comme sur d'autres, la discipline a pu varier (et en réalité, ainsi que nous allons voir, elle a varié) au cours des siècles et suivant les divers pays [4].

I. — Entendue dans son sens strict, — celui qu'a le mot sous la plume des théologiens scolastiques et, le plus communément, en Liturgie, — la concélébration eucharistique consiste en l'action conjuguée et également efficace par laquelle plusieurs évêques, ou encore un évêque et des prêtres, ou bien même, simplement, plusieurs prêtres [5], tous parés des vêtements liturgiques propres à leur ordre, offrent ensemble, sur le même autel, un seul et même sacrifice, chacun d'eux récitant dans leur intégrité les mêmes formules sacrées et consacrant les mêmes oblats, c'est-à-dire la même hostie et le même calice de vin mêlé d'un peu d'eau.

Ainsi compris, le rite de la concélébration eucharistique était d'un usage courant aux premiers siècles de l'ère chrétienne, notamment pour la messe pontificale [6], aussi bien en Occident qu'en Orient [7].

[1] Cette règle s'appuie, d'une part, sur les rubriques du Missel *(Ritus celebrandi missam,* tit. VIII, n. 8) et du Cérémonial des évêques (l. II, c. VIII, n. 71 ; c. XI, n. 7), et, d'autre part, sur la pratique des églises de Rome et l'enseignement unanime des auteurs.

[2] Et non pas seulement jusqu'à l'*Agnus Dei.* (Cf. les rubriques alléguées dans la note 1).

[3] Cf. S. R. C., 29 déc. 1884, n. 3624, ad 10.

[4] Par conséquent, même aux messes que l'on serait autorisé à célébrer devant le Saint-Sacrement publiquement exposé.

[5] Quant à l'instant précis où le chœur doit alors se lever, voir ce qui a été dit ci-dessus en conformité de la décision de la S. C. des Rites du 29 décembre 1884, n. 3624, ad 10.

[1] Autrefois et même suivant l'édition typique du Missel des morts parue en 1919, cette célébration ne pouvait être différée au delà du 2e jour après l'inhumation proprement dite. (Cf. S. R. C., 2 déc. 1891, n. 3755, II ; 13 févr. 1892, n. 3767, ad 26). Une fois ce 2e jour écoulé, le cadavre ne pouvait plus, en droit, être censé *moralement présent.* — Quelle est la portée du silence absolu des Nouvelles rubriques à cet égard ? Brehm *(Synopsis...,* p. 28, note 45) y voit la suppression voulue de toute limitation du temps pour la célébration de la messe des funérailles. M. Pr. Battistini, au contraire *(Ephem. liturg.,* 1934, p. 265-267), pense qu'au delà du 2e jour après l'inhumation, un cadavre ne saurait, maintenant encore, être censé moralement présent à l'église pour un service funèbre, à moins que, jusqu'à ce 2e jour inclusivement, la messe des funérailles n'eût été empêchée *par les rubriques.*

Il est à souhaiter que, sur ce point, la S. C. des Rites ne tarde pas à intervenir.

[2] Cf. Hervé, *Manuale theologiæ dogmaticæ,* t. IV, n. 150.

[3] Cf. S. Thomas, *Somme théologique,* 3e partie, q. LXXXII, art. 2 : *Utrum plures sacerdotes possint unam et eamdem hostiam consecrare ?* — Benoît XIV, *De sacrosancto missæ sacrificio,* l. III, c. XVI, n. 2 et suiv.

[4] Cf. Dom P. de Puniet, art. CONCÉLÉBRATION, § II *(Dict. d'archéol. chrét..,* t. III [2], col. 2471-2480).

[5] En pareil cas, « l'un d'entre eux, habituellement le premier en dignité, fait office de célébrant principal. » (R. P. Janin, *Les Eglises orientales et les rites orientaux,* 2e édit., p. 55).

[6] Dans la basilique primitive, il n'y avait qu'un autel et l'on n'y célébrait qu'une messe par jour. — « Les autels latéraux, écrit Dom Vandeur, n'existaient pas dans les premiers siècles ; ils n'ont été élevés que plus tard, lorsque s'introduisit l'usage de célébrer plusieurs messes par jour dans la même église. » *(La sainte messe,* 7e édit., p. 37).

[7] Cf. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* art. MESSE, § II ; — Dom P. de Puniet, *art. cit.*

a) De nos jours, ce même rite continue à être pratiqué dans les Eglises orientales [1], et cela non pas seulement en vertu d'une sorte de tolérance du Saint-Siège, mais conformément aux injonctions expresses de celui ci. (Cf. Benoît XIV, lettre encycl. *Demandatam*, 24 déc. 1743. § 9 [2]; lettre encycl. *Allatæ sunt*, 26 juillet 1755, § 38 [3]).

b) Il n'en est pas de même en Occident.

A Rome, il est vrai, le rite de la concélébration eucharistique existait encore à la fin du XIIe siècle, du moins pour la messe papale des fêtes les plus solennelles de l'année liturgique : c'est ce qu'atteste le pape Innocent III [4]. Mais à partir du XIIIe siècle, la concélébration eucharistique devint de plus en plus rare en Occident, si bien qu'au temps de Benoît XIV, elle y était complètement tombée en désuétude, sauf pour la messe d'ordination des prêtres et pour celle de la consécration des évêques [5].

Actuellement, la concélébration est formellement prohibée dans l'Eglise latine, excepté aux deux messes que nous venons d'indiquer : « Non licet pluribus sacerdotibus concelebrare, præterquam in missa ordinationis presbyterorum et in missa consecrationis episcoporum secundum Pontificale romanum. » *(Codex*, can. 803). — D'après Cappello [6], une infraction à la fois formulée dans ce canon constituerait une faute grave et même très grave.

II. — Ne serait ce point dans un sens beaucoup plus large que notre consultant prend le mot *concélébration ?*

Peut être envisage-t il simplement la célébration simultanée de plusieurs messes à différents autels d'une même église, avec toutefois ces particularités que les divers chants ne seraient exécutés qu'au maître-autel et au chœur, et qu'à chacun des autres autels le célébrant, assisté d'un diacre et d'un sous-diacre, se contenterait de réciter à voix basse toutes les prières, en ayant soin de se maintenir constamment en parfaite concordance avec le célébrant « principal, » et consacrerait à lui seul le pain et le vin dont il devrait se communier lui-même.

Or, quand bien même une telle concélébration ne tomberait pas sous la prohibition formulée au canon 803, elle n'en serait pas moins illicite, du fait des multiples interruptions que nécessiterait, pour les célébrants « secondaires, » le souci d'assurer la concordance dont il vient d'être question [1], et aussi en raison de la présence de ministres sacrés parés à une messe basse [2].

[1] En Orient, la fréquence de la concélébration eucharistique varie avec les diverses Eglises. (Cf. R. P. Rouët de Journel, dans *Liturgia*, p. 922).

[2] *Fontes Juris canonici*, n. 338 (t. I, p. 799).

[3] *Ibid.*, n. 434 (t. II, p. 472).

[4] *De sacro altaris mysterio*, l. IV, c. XX *(P. L.*, t. 217, col 873).

[5] Des vestiges plus ou moins estompés de concélébration se retrouvent ; *a)* à la messe qui forme le cadre de la bénédiction d'un abbé et dont le cérémonial est visiblement inspiré de celui de la messe de consécration d'un évêque ; — *b)* à la bénédiction solennelle des saintes Huiles le Jeudi Saint.

[6] *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, 2e édit., t. I, p. 226, n. 316 : « Extra hos casus [sc. extra missam ordinationis presbyterorum et missam consecrationis episcoporum], id sub pœna gravis immo gravissimæ culpæ vetari, pro certo habemus, sive considerata natura ipsius ritus, sive probe attento præscripto can. 803. »

[1] A plus forte raison en serait-il ainsi, si le canon était récité à haute voix par les célébrants.

[2] Tout cela, en effet, va contre les prescriptions formelles des rubriques du Missel.

Q. — Dans la chapelle principale d'une communauté, pendant que, réunies dans leur chœur, les religieuses font en commun la méditation (dont les divers points sont lus à haute voix par la supérieure), — une messe basse est, sur l'ordre de l'évêque du lieu, célébrée au maître-autel pour la commodité des fidèles du voisinage.

Or, à propos de cette messe, la supérieure me pose les questions suivantes :

1o Le servant de cette messe doit-il ou, du moins, peut-il omettre de sonner la clochette au *Sanctus* et à l'élévation ?

2o Qu'il sonne ou non, faut-il que la lecture publique des points de méditation soit interrompue au moment de la consécration et de l'élévation, et les religieuses ont-elles à se mettre alors à genoux ?

R. — Il y a dans les choses de la Liturgie et de la piété catholiques une hiérarchie traditionnelle, qu'il faut bien se garder d'oublier ou de méconnaître. C'est en nous appuyant principalement sur elle que nous allons essayer de résoudre les doutes proposés par notre vénéré consultant.

Ad I. C'est une loi formelle que l'on doit sonner la clochette à toutes les messes, au moins pour le *Sanctus* et pour chacune des deux élévations [3]. (Cf. Missel, *Ritus celebr. missam*, tit. VIII, n. 6 ; 18 juillet 1885, n. 3638, ad 3 ; 25 oct. 1922, n. 4377).

A cette loi il n'y a d'exception que dans les cas suivants : *a)* aux messes célébrées, à quelque autel que ce soit, dans une église où le Saint-Sacrement se trouve publiquement exposé (S. R. C., 31 août 1867, n. 3157, ad 10 ; 11 mai 1878, n. 3448, ad 2 ; *Instr. Clem.*, § XVI) [4] ; — *b)* aux messes privées qui se diraient à un autel latéral soit pendant le chant ou la récitation de l'office canonial au chœur [5] (S. R. C., 5 mars 1667, *Senen.* ; 21 nov. 1893, n. 3814, ad 1, 2o), soit pendant la marche d'une procession à l'intérieur de l'église (S. R. C., 21 nov. 1893, n. 3814, ad 2).

[3] « Campanula in missa adhibetur non solum ad excitandos circumstantes ac lætitiam exprimendam, sed etiam ad Deum laudandum et ad cultum Ssmi Sacramenti ; ideo campanula pulsanda est etiam in missa quæ legitur in privatis oratoriis, ubi plerumque solus adest celebrans cum ministro. » (Battistini. dans *Ephem. liturg.*, 1922, p. 501). — Cf. S. R. C., 25 octobre 1922, n. 4377 ; Gavanti, *Commentaria in rubr.* Missalis romani, part. I, tit. XX, n. 1, *c*, et part. II, tit. VIII, n. 8, *e*.

[4] D'après M. P. Battistini *(loc. cit.*, p. 501-502), étant donné que ni les décrets allégués ni l'*Instruction Clémentine* ne défendent formellement le son de la clochette à une messe solennelle ou chantée durant l'exposition publique du Saint-Sacrement, les prescriptions du décret n. 4377 s'appliqueraient également à cette messe.

[5] Il en serait évidemment de même pendant la célébration d'une messe solennelle ou chantée ou de la messe conventuelle, alors même que cette dernière serait simplement lue.

Or, dans une communauté religieuse, l'exercice régulier de la méditation, fût il fait en commun à la chapelle, ne saurait être assimilé à la récitation chorale de l'office divin. Cette dernière constitue, en effet, la prière *publique*, au sens juridique et complet du mot ; celui là, au contraire, est et demeure malgré tout une pratique de piété *privée*. C'est pourquoi de ce que, comme nous l'avons dit plus haut, le son de la clochette est interdit aux messes basses célébrées pendant l'office choral on n'est nullement en droit de conclure *a pari* que, dans la circonstance envisagée par notre consultant, il serait permis d'omettre à la messe les sonneries habituelles de la clochette. Ajoutons d'ailleurs qu'une telle omission ne faciliterait pas précisément aux fidèles assemblés l'assistance à cette messe.

Ad II. *a)* Dans le cas qui nous occupe, les religieuses sont elles dispensées de se mettre à genoux pour la consécration et l'élévation, et la supérieure peut-elle continuer, même alors, de lire à haute voix les points de méditation ? D'aucuns, peut être, seraient tentés de le croire, en voyant que, d'après la S. C. des Rites (21 nov. 1893, n. 3814, ad 1, 3°), si, à une messe basse célébrée hors du chœur et pourtant en vue de celui-ci, durant la récitation publique des heures canoniales, le servant vient, par mégarde, à sonner la clochette pour l'élévation, le clergé se contente alors de se découvrir, sans interrompre pour cela la célébration de l'office. — Mais, encore une fois, il n'y a pas de parité entre la prière officielle de l'Eglise et l'exercice de dévotion privée qu'est toujours et partout la méditation. D'autre part, les fidèles seraient justement scandalisés si, au moment le plus solennel du saint sacrifice, les religieuses n'étaient pas à genoux comme les autres [1] et ne trouvaient rien de mieux à faire que d'écouter une lecture à haute voix...

b) Il nous semble que, même à d'autres moments de la messe, cette lecture publique, — fort gênante, du reste, pour l'assistance, — ne serait guère à sa place. Combien mieux inspirées se montreraient les religieuses, si, dans l'occurrence, elles prenaient pour objet de leur contemplation *silencieuse* l'action sacrosainte qui s'accomplit à l'autel sous leurs yeux et qui, certes, mérite de retenir à elle seule toute leur attention !

Q. — A la messe chantée sans diacre ni sous-diacre, ne pourrait-il pas y avoir exceptionnellement des encensements :

1° Dans certaines circonstances plus solennelles, notamment en présence du Saint-Sacrement exposé le jour de l'Adoration perpétuelle ?

2° Les trois derniers jours de la Semaine Sainte ?

R. — Ad I. *a)* Il est certain qu'à moins d'un indult spécial, il est absolument interdit de faire les encensements à une messe chantée sans diacre ni sous diacre, fût-elle celle d'une grande solennité liturgique ou la messe conventuelle (cf. S. R. C., 19 août 1651, n. 937, ad 3 ; 18 déc. 1779, n. 2515, ad 8 ; 7 déc. 1888, n. 3697, ad 3), et cela nonobstant toute coutume contraire (cf. S. R. C., 9 juin 1884, n. 3611, ad 6).

L'interdiction formelle que nous venons de rappeler s'étend également à la messe simplement chantée que l'on serait autorisé à célébrer devant le Saint Sacrement publiquement exposé, témoin la décision suivante, rendue par la S C. des Rites le 18 mars 1874 (n. 3228, ad 1) : « In missa quæ cum cantu, sed sine ministris celebratur, incensationes omnes omittendæ sunt ; si vero, dum hæc missa cantatur, Ssmum Sacramentum super altare est expositum, incensationes in missa pariter omittendæ sunt : et Ssmum Sacramentum incensatur tantum postquam in throno fuit collocatum, et antequam deponatur. »

b) Dans les églises où l'on a obtenu du Saint-Siège un indult autorisant les encensements à des messes chantées sans ministres sacrés, on doit se conformer rigoureusement aux termes de cet indult [1].

Ad II. Lorsque la messe qui fait partie intégrante des fonctions liturgiques du Jeudi Saint et du Samedi Saint est célébrée sans ministres sacrés [2], elle ne comporte, — sauf indult particulier, — aucun encensement. De vrai, nulle part, pour ces deux messes, il n'est prévu d'exception à la loi générale que nous avons rappelée ci dessus, et le *Memoriale rituum* [3] suppose évidemment l'omission de l'encensement dans les deux cas, et même pendant le chant du *Magnificat* qui, le Samedi Saint, précède immédiatement la postcommunion.

Le Vendredi Saint, au contraire, alors même que la « messe des Présanctifiés » serait célébrée sans diacre ni sous-diacre, elle n'en requerrait pas moins, au moment voulu, l'encensement des oblats, puis de la croix et de l'autel. (Cf. *Mem. rit.*, tit. V, c. II, § IV, n. 7-9).

[1] Voir le décret *Senen.* allégué ci dessus, dans notre réponse *ad I.*

[1] Plusieurs diocèses ont obtenu des indults permettant les encensements aux messes simplement chantées : *a)* soit les jours de fête double de 1re ou de 2e classe ; — *b)* soit devant le Saint-Sacrement publiquement exposé.

[2] En principe, cette messe et toute la fonction devraient être célébrées solennellement, c'est-à-dire avec ministres sacrés et autres. De droit commun, c'est seulement dans les petites églises *paroissiales* que l'on peut se contenter pour cela du cérémonial réduit décrit dans le *Memoriale rituum*. Partout ailleurs, et donc v. g. dans les oratoires des communautés religieuses, on ne peut suivre ce dernier livre sans une autorisation expresse du Saint-Siège. (Cf. préf. du *Mem. rit.* ; S. R. C., 16 mars 1876, n. 3390 ; 13 sept. 1879, n. 3505, ad 6 ; 9 déc. 1899, n. 4049, ad 1).

[3] Tit. IV, c. II, § I, et tit VI, c. II, § VI.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

P. VÉREL, O. P. — **Mathilde Godot, élève infirmière (1906-1934).** *Lettres et notes.* — In-8 de 319 p., 12 f. — Paris, Spes.

C'est une douloureuse, mais belle et combien édifiante histoire que celle de Mathilde Godot, dont le P. Vérel nous présente les lettres et les notes intimes. Née en 1906 à Remilly, petit village de 250 âmes, dans la Côte-d'Or, elle suit les cours de l'école communale et le catéchisme de sa paroisse. D'heureuses influences s'exercent sur elle, et le jour de sa Première Communion, alors qu'on ne voit en elle qu'une enfant pieuse et bien préparée, elle s'offre déjà tout à Dieu. Puis, ces bonnes impressions s'effacent ; le goût de l'indépendance l'emporte, et Mathilde s'éloigne de sa catéchiste, dont les observations, pourtant bien douces, semblent importunes à sa fierté. Elle suit la mode des jeunes filles de son pays ; elle danse, et ne communie plus que deux fois par an. Un jour pourtant, en revenant du bal, à 19 ans, elle se sent lasse et triste. Le Seigneur lui parle au plus intime de l'âme, et lui fait des reproches, et lui demande de changer de vie. Une lutte s'engage dont nous ignorons la durée exacte ; mais la victoire devait rester au divin Maître. Mathilde se rend, et répond aux avances divines en faisant le sacrifice de sa vie pour le salut de son père, qui ne pratique pas, et pour tous les pécheurs. « Comme la Mathilde Godot change !... » dira-t-on bientôt dans son entourage, où l'on n'aperçoit cependant que la moindre partie de l'action de Dieu sur cette âme.

La jeune fille avait décidé de se donner à Dieu ; mais il lui faut songer à gagner sa vie, et à venir en aide à ses parents. Elle veut être infirmière ; c'est pour elle une vraie vocation, un état admirable. « Je serai infirmière, il le faut, Dieu m'appelle en cette vie. Je veux me donner à Dieu, à une vie splendide, toute de dévouement. »

Elle quitte donc son village et entre, en avril 1928, à l'Ecole d'Infirmières de Dijon, où elle trouve, avec des amitiés précieuses, un groupe spécial : l'Union catholique des Services de Santé. « Là, dit le P. Vérel, tout est mis en œuvre pour compléter les études de l'Ecole, pour ouvrir l'esprit, et en même temps, tout en développant les qualités morales de l'infirmière, alimenter la piété, et développer entre les membres une affection chrétienne profonde. » Mathilde s'y donne de tout cœur ; elle sent qu'elle a beaucoup à apprendre. Même zèle pour sa formation professionnelle, qui lui vaut, dans tous les stages, les meilleures notes. C'est une élève modèle, mais qui reste jeune et joyeuse, et que tout le monde aime. L'avenir s'ouvre devant elle, riant et assuré. Puis, tout d'un coup, tout s'écroule, et l'élan est brisé. Après quelques mois à peine, la tuberculose l'étend sur un lit d'hôpital, en attendant de la conduire de sana en sana jusqu'à sa mort, en juillet 1934.

C'était la réponse de Dieu, acceptant l'offrande qu'elle avait faite d'elle-même. Cette offrande elle l'avait bien voulue ; et cependant, au premier moment elle se révolte et se rebiffe devant le sacrifice, elle refuse. Il faut que ses amies s'efforcent longuement pour l'amener à accepter le sacrifice divin. « C'est atroce, atroce, écrit-elle. les heures que je viens de vivre. Rester inactive, ne plus se pencher sur la souffrance, abandonner mes études, mes chers malades, mon rêve, mon idéal !... » Et puis, une fois encore, Jésus triomphe ; Mathilde a entendu sa voix : « Jésus me dit : Tu ne serais pas digne de moi si tu aimais tes parents, tes amis plus que moi. Ta vie d'infirmière que tu aimes tant,... quitte... quitte tout cela et viens. Aime encore, aime toujours, parce que cela est bon et légitime, mais aime-Moi davantage, et pour m'en donner la preuve fais le sacrifice de ta vie. Je te veux, toi, pour sauver toutes ces âmes... l'âme de ton père. Oui, je te veux, toi. » Et elle répond : « Oh ! Amour, je suis bien tienne, ce sacrifice que tu m'as demandé, je l'ai fait... Je t'aime, et pour mourir à tout ce qui n'est pas toi. »

« Eh bien ! écrit le P. Vérel, il fallut plus de deux ans pour réaliser le don demandé : durant ce temps, que de reprises, de dons renouvelés, de sacrifices nouveaux aperçus, finalement acceptés, mais parfois après combien d'hésitations ; quelles alternatives de santé, de maladie, quelles obscurités aussi sur les desseins de Dieu, sur le devoir présent ! »

Les pages qui vont se succéder permettent de suivre « et la lutte héroïque contre la maladie, et la marche lente mais incessante, avec ses élans et ses reculs, vers la sainteté, » jusqu'au jour où Mathilde arrive à l'abnégation totale, au don plénier d'elle-même à Dieu et au prochain dans la perfection de l'amour. « Je crois, dit encore le P. Vérel, qu'il est difficile de trouver de plus beaux accents de l'amour divin que ceux qui sont écrits en ces pages. Mais au prix de quels renoncements !... »

« Enfin, au moment où la mort approchait, Dieu a permis que toute cette ardeur réfléchie et volontaire de l'âme puisse être, en quelque sorte, officiellement sanctionnée par l'entrée dans une famille religieuse. La pauvre malade a reçu l'habit des Servantes de Jésus au T. S. Sacrement ; elle est morte Petite Sœur de Jésus-Hostie : n'était-ce pas une permission providentielle, la conclusion logique de tout le mouvement de son âme ? » Ces lignes sont de Mgr Petit de Julleville, qui dans la lettre-préface fait remarquer combien « la mise en lumière d'une vie aussi généreuse peut faire de bien. Les jeunes rurales y trouveront un encouragement, et pourront se montrer justement fières de voir à quelle hauteur la grâce a pu élever une de leurs sœurs. » Les infirmières, dans leur carrière de dévoûment, prendront pour modèle celle qui s'en faisait une idée si noble et si élevée. Combien, enfin, les pauvres malades se sentiront-elles réconfortées en voyant « monter sa vie, » celles surtout qui, comme Mathilde Godot, auront un instant rêvé d'être missionnaires ! A son exemple, elles pourront s'efforcer de réaliser le vœu qu'elle formait d'être « un ostensoir vivant, resplendissant du Christ », et de remplir dans la souffrance et par la souffrance la vocation de missionnaire de l'amour de Dieu.

Abbé M. MICOUD. — **Manuel du Brevet d'Instruction religieuse.** — Deuxième partie : II. *Grâce ;* III. *Sacrements ;* IV. *Liturgie.* — In-8 cartonné de 384 p., 10 f. — Paris, Desclée.

L'excellent manuel de M. Micoud est aujourd'hui achevé. Après le *Dogme (Ami* 1932, p. 685) et la *Morale (Ami* 1934, p. 397), voici la dernière partie, comprenant *Grâce, Sacrements* et *Liturgie.*

La *Grâce* a retenu tout particulièrement l'attention de l'auteur. Ce chapitre, ordinairement traité avec trop de brièveté dans les meilleurs manuels, prend ici les proportions qui lui sont dues. Après quelques notions préliminaires sur la vie surnaturelle et la *grâce en général,* l'auteur aborde le problème de la *grâce actuelle* et de sa nécessité soit avant, soit après la justification. Il s'arrête, d'une façon sobre mais suffisante, sur la question de l'efficacité de la grâce actuelle et sur celle de la communication de la grâce aux hommes. Un dernier paragraphe concerne la prédestination. Tous ces aspects du traité si difficile de la grâce actuelle sont présentés avec une exactitude doctrinale vraiment remarquable. Suivent les paragra-

phes relatifs à la *grâce habituelle* et à la *justification* (nature, dispositions, propriétés, effets), aux *vertus infuses* et aux *dons du Saint-Esprit,* dont l'étude est ainsi reportée à sa véritable place. La question du *mérite* termine cet intéressant chapitre.

La disposition typographique de ce chapitre appelle une remarque assez sérieuse. On a oublié de placer des sous-titres généraux à partir du § 5, *Efficacité de la grâce actuelle,* d'où il résulte que tout ce qui suit, et y compris la question relative à la grâce sanctifiante et aux vertus infuses, se trouve placé sous le titre courant général : « Nécessité de la grâce actuelle ». C'est un petit *lapsus* à corriger, mais il doit être corrigé.

La partie relative aux *Sacrements* nous paraît tout à fait au point et telle qu'on peut la désirer en un *Manuel* préparatoire au Brevet. Ce qui concerne le sacrement d'Eucharistie est particulièrement digne d'éloges. La doctrine spéculative y est exposée avec solidité et précision ; les preuves, scripturaires ou traditionnelles, sont clairement proposées et judicieusement choisies. La discipline actuelle (jeûne, communion fréquente, communion des malades) est présentée avec le souci de ne rien omettre des décisions et directives les plus récentes. — Dans le chapitre consacré au sacrement de Pénitence, nous devons souligner le paragraphe sur l'origine divine de la confession : exact, bien documenté, sans exagération. — A propos de l'Extrême-Onction, l'auteur note opportunément qu'on ne doit jamais conférer ce sacrement sous la condition : *si tu es disposé.* — La doctrine (dogme et discipline) du sacrement de Mariage est également l'objet d'une mise au point parfaite.

Si nous donnons ces détails, c'est pour indiquer avec quel souci de l'exactitude et quelle information sérieuse est rédigé le manuel de M. Micoud.

La partie *Liturgie* est digne du reste du volume ; elle est agrémentée de mille détails historiques qui en doublent l'attrait. C'est surtout dans les deux chapitres concernant « la liturgie de la messe » et « l'année liturgique » que ce souci des origines se manifeste.

Nous savons quel accueil favorable reçoit partout le manuel de M. Micoud. Si l'*Ami* a pu, pour une petite part, y contribuer en faisant mieux connaître cet excellent ouvrage, il s'en réjouit ; et ceux de nos lecteurs qui se sont mis à l'école de M. Micoud pourront rendre témoignage que nous ne les avons pas induits en erreur.

M.-S. Gillet, Maître Général des Frères Prêcheurs. — **Culture latine et Ordre social.** — In-12 de 284 p., 12 f. — Paris, Flammarion.

Par « culture latine » l'auteur entend le trésor d'idées, de sentiments, de mœurs « qui, depuis l'ère chrétienne, sont le produit le plus authentique de l'action combinée de la culture classique et du catholicisme chez les peuples soumis à leur influence. »

Vouloir sauver cette culture latine sans le concours de l'Eglise catholique est donc une chimère ; puisque, plus qu'une autre puissance, l'Eglise a concouru à l'établir et qu'elle dispose, pour la conserver, d'une sagesse et d'une expérience vingt fois séculaires.

Or, l'ordre social en Occident est lié au redressement de cette culture fléchissante : toutes les restaurations européennes, sociales, économiques, politiques, morales et religieuses en dépendent.

Pour montrer le bien fondé de cette assertion, l'éminent auteur nous introduit au cœur des principaux problèmes sociaux de l'heure présente, pour nous montrer qu'à l'origine des solutions souvent déficientes qu'on y apporte se trouve l'abandon de cette culture latine imprégnée de sens catholique. Cet abandon a une base qu'on peut appeler métaphysique : l'homme, dans la société moderne, est considéré presque uniquement comme un élément, un atome, une cellule amorphe du corps social, un *individu ;* alors qu'en réalité il est un élément actif, un atome doué de liberté et d'intelligence, une cellule vivante du corps social, une *personne :* « Nous assistons, écrit le T. R. P. Gillet, à l'absorption progressive de la personne par l'individu... A la faveur de cette équivoque fâcheuse, des doctrines purement individualistes se sont peu à peu infiltrées parmi nous qui, grâce à l'influence néfaste qu'elles ont exercées sur l'Etat, y ont provoqué les plus graves désordres sociaux. »

Transportée dans l'ordre social, la notion de la personnalité humaine a des répercussions considérables : « L'ordre social chrétien dépend, dans les rapports réciproques des citoyens et de l'autorité légitime, des relations mutuelles que soutiennent entre eux la Fin ultime de l'homme et le Bien commun de la Société. Celles-ci elles-mêmes sont fondées sur la distinction qui existe entre la personne humaine et l'individu et par suite entre les droits de l'homme et ceux du citoyen auxquels correspondent leurs devoirs, ainsi que les droits et les devoirs de la Société » (p. 38).

L'auteur examine tour à tour les responsabilités des doctrines individualistes dans le désordre actuel, le rôle de la justice et de la charité, celui de l'autorité publique dans l'ordre social, la nécessité d'une collaboration politique de tous, l'importance, au point de vue social et moral, du problème économique, le rôle de la femme dans un ordre vraiment humain.

Tout concourt à prouver que l'abandon de la culture latine est une des causes essentielles du désordre international. Sans l'Eglise, l'ordre et la paix ne seront pas rétablis, et l'importance croissante prise dans le monde par l'influence du Saint-Siège, l'attention qu'on attache à ses interventions et à ses actes, confirment surabondamment cette vérité.

Le livre du T. R. P. Gillet est vraiment la « Somme » des maux sociaux dont nous souffrons actuellement ; mais il est aussi la Somme des remèdes.

« La Littérature française ». La Fontaine. **Fables et œuvres choisies.** — Nouvelle édition avec une méthode de lecture expliquée et 317 illustrations documentaires, par M. Mario Roustan, agrégé et docteur ès lettres, ancien ministre de l'Education nationale. — In-16 cartonné de 963 p., 30 f. — Paris, Didier.

On peut dire de ce *La Fontaine* qu'il fut un des « événements littéraires » de l'année 1935. Peu d'ouvrages classiques — j'entends destinés aux classes — retiennent à un pareil degré l'attention de la petite et de la grande critique. M. Jean Guiraud ne lui a-t-il pas consacré deux colonnes en tête de la *Croix* du 8 novembre 1935 !

Il se pourrait bien que ce gros et lourd volume, qui reste cependant fort maniable, devînt aussi classique dans l'autre sens et que les générations à venir ne vissent plus l'œuvre du Bonhomme qu'à travers les lunettes de M. Roustan.

On croyait tout dit sur La Fontaine. Aussi ne sait-on ce qu'il faut le plus admirer, ou de la richesse du fabuliste, chez qui, après tant d'études, il restait encore à découvrir, ou de la perspicacité du critique qui a fait ces découvertes. Il n'est, pour s'en rendre compte, que d'ouvrir n'importe quelle édition, — et il en est de bonnes et même d'excellentes, entre autres celles de P. Clarac (Delalain), et de Ferdinand Gohin (2 vol., Les Belles-Lettres) — et de comparer l'annotation à n'importe quelle page. Le seul reproche qu'on serait autorisé à faire à ces notes, c'est leur richesse et leur abondance même.

Et ce n'est pas sans raison que M. Guiraud, en excellent pédagogue, terminait son article de la *Croix,* d'ailleurs fort louangeur, par cette question : « Pour qui ce livre est-il fait ? »